



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2018

---

## **Eine systematisch-theologische Sinnsuche im Blick auf das Bekenntnis zum Descensus Jesu Christi**

Wüthrich, Matthias D

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich  
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-166203>  
Book Section

Originally published at:

Wüthrich, Matthias D (2018). Eine systematisch-theologische Sinnsuche im Blick auf das Bekenntnis zum Descensus Jesu Christi. In: Herzer, Jens; Käfer, Anne; Frey, Jörg. Die Rede vom Christus als Glaubensaussage : der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik. Tübingen: Mohr Siebeck, 287-307.

# Eine systematisch-theologische Sinnsuche im Blick auf das Bekenntnis zum Descensus Jesu Christi

Matthias D. Wüthrich

Der Glaubensartikel von der Höllenfahrt Jesu Christi im Apostolikum stößt bei kirchlich Distanzierten meist auf Befremden und Unverständnis und löst selbst in der protestantischen Theologie eine gewisse Verlegenheit aus. Hans Urs von Balthasars tiefsinnige, mystisch-spekulative Karsamstagstheologie hat diese Verlegenheit aus protestantischer Sicht wohl eher noch verstärkt als gemildert und die Kritik Adolf von Harnacks, der den Descensus als eine »vertrocknete Reliquie«<sup>1</sup> verspottet hat, oder Rudolf Bultmanns, der ihn für »(e)rle-digt«<sup>2</sup> hielt, ist zwar leiser geworden, aber nicht verstummt. Natürlich ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass das Apostolikum noch immer in der kirchlichen Praxis und Ordnung verankert ist, dass ihm große ökumenische Bedeutung zukommt und dass die Kirchen gegenwärtig vermehrt traditionelle Bekenntnisse wie das Apostolikum auch in der Erwachsenenbildung verwenden – zur Förderung der spirituellen Sprachfähigkeit des christlichen Glaubens.<sup>3</sup> Doch diese Hinweise vermindern die erwähnte Verlegenheit im Blick auf den Descensus nicht, sondern steigern sie eher noch. Will man sich der Verlegenheit stellen, so muss man nach dem Sinn dieses Glaubensartikels fragen. Und das ist es, was im folgenden Beitrag unternommen wird. Er fragt *nach der heutigen theologischen Plausibilität bzw. nach einem vor der Gegenwart verantwortbaren Sinn*<sup>4</sup> *der apostolischen Bekenntnisaussage von der Höllenfahrt Jesu Christi*. Um diese Frage zu beantworten bieten sich m. E. drei traditionelle Deutemotive an, die genaueren Nachdenkens

---

<sup>1</sup> A. VON HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Darmstadt 1960 (21924), 130.

<sup>2</sup> R. BULTMANN, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Kerygma und Mythos I, hg. v. H. W. Bartsch, Hamburg 1951, 15–48, 17.

<sup>3</sup> Vgl. im schweizerischen Kontext die Bekenntnissammlung: Reformierte Bekenntnisse. Ein Werkbuch, hg. v. einer interkantonalen Initiativgruppe unter der Leitung von Matthias Krieg, Zürich 2011.

<sup>4</sup> Der hermeneutisch verwendete Begriff »Sinn« bezeichnet hier nicht nur einen semantischen Gehalt, sondern auch seine Plausibilität und Zweckmäßigkeit (für die gegenwärtige Theologie).

bedürfen: das Siegesmotiv (Kapitel 1.), das Leidensmotiv (Kapitel 2.) und das Predigtmotiv (Kapitel 3.).

Bevor diese Motive gründlicher erörtert werden, muss jedoch eine hermeneutische Vorbemerkung gemacht werden: Der Descensus bewegt sich in der Sprach- und Denkform des Mythos und hat als solcher im Verlaufe der Geschichte verschiedene Ausgestaltungen erfahren. Vor dem Hintergrund der Entmythologisierungsdebatten im 20. Jh. erforderte schon allein der systematisch-theologische Umgang mit solchen Mythen eine eigene Abhandlung. Sie kann in diesem Beitrag nicht geleistet werden. Soviel sei aber doch klargestellt: Systematische Theologie vollzieht sich im Medium des diskursiven Logos und ihre Rechenschaftsablage zielt auf begriffliche und metaphorische Präzision. Sie ist dabei stets rückgebunden an Formen basaler religiöser Sprache wie den Mythos. Solche Formen bleiben der systematischen Reflexion gegenüber auf kreative Weise widerständig. Sie generieren stets einen Sinnüberschuss, der sich begrifflich nicht einholen lässt und hinter dem jede systematisch-theologische Deutung zurückbleibt. Sofern der Mythos vom Descensus Christi jedoch nicht nur Eingang in die ältere Bekenntnissprache (Apostolikum/Athanasium) der Kirche, sondern auch in die dogmatische Lehrbildung gefunden hat, wird er auch Gegenstand direkter systematischer Reflexion. Die vorliegende systematisch-theologische Deutung richtet sich nicht auf die antiken Spielarten und Analogien des Descensus, sondern auf seinen Sinn im Kontext der Bekenntnisaussagen des Apostolikums – und das wiederum so, dass dabei in erster Linie die Rezeption innerhalb der protestantischen Theologie berücksichtigt wird. Es geht also um eine systematisch-theologische Deutung in Bezug auf seine Deutungen im Protestantismus. Dieses vermittelte Vorgehen erscheint uns insofern adäquat, als keiner der neutestamentlichen Texte »einen sicheren exegetischen Anhalt für die Ausbildung der Anschauung von der Höllenfahrt bietet«, <sup>5</sup> die protestantische Rezeption jedoch die Möglichkeit einer kreuzestheologischen Auslegung nahelegt, die wiederum ins Zentrum neutestamentlicher Theologien führt.

---

<sup>5</sup> E. KOCH, Höllenfahrt Christi, TRE 15 (1986), 455–461, 455. Vgl. auch den Beitrag von Marco Frenschkowski in diesem Band.

# 1. Jesus Christus gegen Teufel, Tod und Hölle – das Siegesmotiv

So verhalten sich Martin Luther gegenüber Höllenfahrtsgemälden geäußert hat, er hat doch ihren Nutzen für den einfachen Glauben anerkannt. So meint er in seiner 1533 gehaltenen Torgauer Predigt: »Denn solch gemelde zeigt fein die krafft und nutz dieses Artikels, darumb er geschehen, gepredigt und geglaubt wird, wie Christus der Hellen gewalt zustoret und dem Teuffel alle seine macht genommen habe.«<sup>6</sup> In Christi Vernichtung der Hölle und der Entmächtigung des Teufels kommt ein klassisches Motiv der Descensusinterpretation zur Sprache, das ich – in schwacher Anknüpfung an Gustaf Aulén<sup>7</sup> – als *Siegesmotiv* bezeichnen möchte. Seine eindrücklichste kunstgeschichtliche Artikulation findet sich auf den orthodoxen Anastasis-Ikonen. In Luthers Auslegung des Glaubensartikels der Höllenfahrt wird das Siegesmotiv für eine Glaubenspraxis stark gemacht, die sich der Bildlichkeit des Descensus bewusst ist.

Wie erwähnt kommt das Siegesmotiv bei Luther durch einen doppelten Sieg, nämlich über die Hölle und den Teufel, zum Ausdruck. Traditionell bildeten Hölle und Teufel semantische Elemente eines mythisch aufgeladenen Geflechts des Bösen, in dessen Zentrum die Sünde stand. Auch die ihr folgenden Übel, und v. a. der Tod, gehörten zu diesem Geflecht.<sup>8</sup> Wie auch immer Sünde, Tod, Teufel und Hölle im Einzelnen verstanden und relationiert wurden, sie gehörten zum semantischen Hintergrund des traditionellen Descensus, besonders des Siegesmotivs.

Fragt man nach dem Sinn des Descensus für die gegenwärtige Systematische Theologie, so muss man darum auch nach der Tragfähigkeit und Plausibilität der hier vorgezeichneten Rede vom Bösen (in einem weiten Sinn verstanden) fragen. Ein Blick auf die Theologiegeschichte zeigt, dass jenes Geflecht des Bösen in der Neuzeit und der

<sup>6</sup> WA 37, 63,30–32.

<sup>7</sup> Vgl. G. AULÉN, Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, ZSTh 8 (1930), 501–538, wobei Aulén beim hier im Fokus stehenden klassischen, an der Christus-*victor*-Thematik orientierten Versöhnungstypus nicht spezifisch an den Descensus denkt.

<sup>8</sup> So spricht Luther immer wieder vom Bösen, indem er es als Geflecht von Sünde, Tod und Teufel fasst – vgl. etwa die Rede von der »Erlösung von Sünden, Tod und Teufel« in WA 35, 477,6–9 oder im Kleinen Katechismus (BSLK 506.511.515). Vgl. im Kontext der Höllenfahrt auch die Trias »Tod, Teufel, Hölle« (WA 37, 66,40 f.).

Moderne auseinandergebrochen ist. Die Plausibilität des Geflechts und seine spezifische Rationalität und Beziehungslogik wurden weltanschaulich unterspült. Das sei hier in der gebotenen Kürze an *drei Entkopplungen*, die das Verständnis der Sünde erfahren hat, typologisch erläutert:

1. Sünde und Teufel werden entkoppelt durch die Eliminierung des Teufels. Der Teufel, der erste große Sünder, der penetrante Versucher, Lügner und Meister der Verwechslung von Gut und Böse, der dem Menschen buchstäblich auf den Leib rückte, ihn in seinen Bann zog, ihm die Hölle im Leben wie im Tod heiß machte – dieser Teufel wurde neuzeitlich begraben. Damit verschwand eine der menschlichen Sünde präveniente Macht, die seine Sünde nicht nur evoziert, sondern zugleich ihre Erkenntnis verschleiert und sie so stabilisiert hat. Der Teufel ist aus dem modernen Denken verschwunden, er steckt heute bestenfalls noch im Detail. Sein Verschwinden lässt sich mehrheitlich auch in der Theologie beobachten. Repräsentativ für diese moderne Tendenz darf die Aussage Schleiermachers gelten: »Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, dass man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit niemandem zumuten kann.«<sup>9</sup> Es kam zwar in der Theologie des 20. Jh. zu einem seltsamen *revival* der Dämonologie, doch nur selten wurden dabei all die klassischen Merkmale der alten Satanologie repristiniert.

2. Die Sünde wurde entkoppelt von Leiden, Übel und Tod. Wohl werden das *malum morale*<sup>10</sup> und das *malum physicum* (bzw. das *malum naturale*) in der Moderne nicht vollständig auseinander gerissen. Noch immer konnte das *malum physicum* als Folge des *malum morale* verstanden werden. Doch diese Folgerelation wurde als weltimmanente gedacht. Das Übel ist nicht extern vermittelte Strafe Gottes, sondern sich aus den gut eingerichteten Strukturen der Welt ergebende Wirkung des Bösen. Gerade das Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755 hatte freilich auch aufgezeigt, dass es ein *malum physicum* gibt, das nicht direkt in solche weltimmanente Folgerelationen eingespannt werden kann. Es bildete sich ein Bereich natürlicher Ka-

---

<sup>9</sup> F. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. 1, aufgrund der 2. Aufl. neu hg. v. M. Redeker, Berlin 1960, Leitsatz zu § 44, 211.

<sup>10</sup> Ich setze hier Sünde und *malum morale* der Einfachheit halber gleich. Aus theologischer Sicht ist freilich zu betonen, dass zumindest die reformatorisch betonte Ursünde – im Gegensatz zu den sich aus ihr ergebenden Sünden (im Plural) – gerade keine moralische, sondern eine transmoralische Größe ist.

tastrophen, der nicht mehr moralisch verrechnet und rückgebunden werden konnte. Die jüdische Philosophin Susan Neiman hat die hier aufbrechende Entkoppelung von *malum morale* und *malum physicum* zum Signum der modernen Philosophiegeschichte erhoben.<sup>11</sup> Auch diese Entkoppelung lässt sich paradigmatisch bei Schleiermacher beobachten: Das gesellige Übel ist für ihn eine direkte, *unmittelbare* Folge der Sünde. Das natürliche Übel hingegen – wie Schmerz und Tod – hängt nur *mittelbar* mit der Sünde zusammen. Objektiv betrachtet entsteht das natürliche Übel nicht aus der Sünde, das ist nur subjektiv der Fall: Der sündige Mensch versteht das natürliche Übel als Sündenstrafe.<sup>12</sup> Das Verdikt Schleiermachers ist doch beachtlich: Die traditionelle Rede vom Tod als Sündenfolge erscheint nun selbst als Ausdruck sündiger Selbstausslegung.<sup>13</sup> Die Theologie des 20. Jh. ist Schleiermacher in der Unterscheidung eines natürlichen Todes von einem subjektiv interpretierten Sündentod weitgehend gefolgt und hat damit auch diese Entkopplung faktisch ratifiziert. Dasselbe könnte auch von Übel, Leiden und Schmerz gesagt werden, der Tod bildet da nur die Zuspitzung.

3. Sünde ist *incurvatio*, selbstverkrümmte Trennung von Gott, die Hölle bildet die topographisch-eschatische Manifestation und fixierte Ratifikation dieser Trennung. Nicht der *limbus infantium* oder der *limbus patrum*, auch nicht das *purgatorium* als Ort der Abbüßung zeitlicher Sündenstrafen, aber doch zumindest die Feuerhölle ist der Sündenpfehl, in dem sich die Sünde ewig perpetuiert.<sup>14</sup> Doch mit der neuzeitlichen Erosion des mittelalterlichen Weltbildes wurde auch die ewige Hölle eliminiert – oder sagen wir vorsichtiger: entlokalisiert, existenzialisiert, spiritualisiert<sup>15</sup> oder durch eine schlechthinnige An-

<sup>11</sup> S. NEIMAN, Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie, Frankfurt a. M. 2004, 76 et passim.

<sup>12</sup> SCHLEIERMACHER, Glaube (s. Anm. 9), bes. § 76.2, 416f.

<sup>13</sup> Dass und wie der Zusammenhang von Sünde und Tod noch in der reformatorischen Theologie vorausgesetzt ist, zeigt z. B. die Frage 42 des Heidelberger Katechismus.

<sup>14</sup> Zu den lehramtlichen Elementen des Höllenverständnisses in der katholischen Theologie vgl. W. SPARN, Hölle V. Dogmatisch, RGG<sup>4</sup> 3 (2000), 1850–1852, 1850.

<sup>15</sup> Man vgl. dazu etwa Johannes Brenz' Votum für einen illokalen, präsentischen *descensus ad inferos spiritualis*; vgl. M. HERZOG, »Descensus ad inferos«. Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert, FTS 53, Frankfurt a. M. 1997, 303.

nihilation der Sünder<sup>16</sup> oder eine Allversöhnung ersetzt und aus der futurischen Eschatologie immer mehr verdrängt. Die Hölle als Ort der Sündenstrafe geriet in der Aufklärung selbst ins moralische Zwielicht und konnte ihren ethischen Maßstäben nicht mehr genügen. Ihre theologische Infragestellung ließe sich wiederum exemplarisch an Schleiermacher aufzeigen.<sup>17</sup>

Was ist durch all die genannten Entkopplungen (und Eliminierungen) geschehen? Man könnte von einer Isolierung der Sünde gegenüber den ihr vorlaufenden und nachfolgenden *malum*-Gestalten sprechen. Die Isolierung führte zu *semantischen Reduktionen* und einer stärker anthropozentrisch-moralischen Umcodierung des Sündenbegriffes. Die Reduktionen betreffen m. E. die schöpfungstheologische Einbettung der Sünde, sie betreffen v. a. ihre leiblichen, kosmischen Manifestationsseiten. So stand zum Beispiel der Teufel – traditionell ja selbst ein Geschöpf – gerade gut für die leiblichen Anfechtungen des Menschen wie des Kosmos insgesamt. Er versinnbildlichte ein destruktiv verselbständigtes Moment in der Schöpfung, das sich eschatologisch bis in die Hölle hinein verlängert in Form von ewigen psychischen und physischen Qualen.

Die skizzierten Entkopplungen führten nicht nur zu Reduktionen im Sündenbegriff, sondern auch zu eigentümlichen *Leerstellen* in der Rede vom Bösen (in einem weiten Sinn). Konnte der solchermaßen reduzierte, »entkoppelte« moderne Begriff der Sünde die Erfahrungen des Bösen noch abbilden und artikulieren? Zumindest im Blick auf die beiden Weltkriege im 20. Jh. muss diese Frage verneint werden. Die erwähnten Leerstellen in der Rede vom Bösen führten im Blick darauf zu einer beklemmenden Sprachnot der Theologie. Das Ungenügen des restringierten Sündenbegriffs und die Sprachnot der Theologie zeigten sich in einem seltsamen *revival* der Dämonologie im 20. Jh. So meinte etwa Helmut Thielicke nach Kriegsende: »Wir Christen in Deutschland haben von ferne das ›Tier aus dem Abgrund‹ gesehen; wir haben sehr nahe bei den Dämonen gewohnt; und wir bilden uns

<sup>16</sup> So schon bei Hobbes, der in seinem »Leviathan« doch immerhin gegen den Spott der Aufklärung an der Hölle festhält (vgl. B. LANG, Hölle IV. Kirchengeschichtlich, RGG<sup>4</sup> 3 [2000], 1848–1850, 1849).

<sup>17</sup> Vgl. seine Ansicht über die ewige Verdammnis im Anhang von § 163 in: SCHLEIERMACHER, Glaube, (s. Anm. 9), 437–439, sowie seine gänzliche Zurückweisung des Topos der Höllenfahrt (während Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi immerhin noch als von mittelbarem Nutzen für die Dogmatik angesehen werden), vgl. a. a. O., § 99.1, 82–84.

auch heute nicht ein, dass sie ausgetrieben seien.«<sup>18</sup> Und Hans Asmussen nahm die Rede von den Dämonen an der Bruderratstagung vom 21.–23. August 1945 explizit auf und meinte in einer Vorlage: »Dämonisch ist die Macht, welche deutsche Menschen in den letzten Jahren zu all jenen Greueltaten trieb«, und er sah »die Dämonien sich nackt auf uns stürzen«.<sup>19</sup> Zu diesem seltsamen *revival* der Dämonologie kann man auch Paul Tillichs Rede vom Dämonischen, Karl Barths Lehre vom Nichtigen und in gewisser Weise auch die v. a. amerikanische Diskussion um die »principalities and powers«<sup>20</sup> rechnen.

Mit der eben vorgenommenen Analyse der Rede vom Bösen im neuzeitlich-modernen Denken soll keine Deutung im Sinne einer »Abfallsgeschichte« suggeriert werden. Ich will nicht hinter Schleiermacher zurück. Die Frage ist freilich, ob man angesichts der abgründigen Erfahrungen des vergangenen Jahrhunderts bei ihm stehen bleiben kann und nicht über ihn hinaus denken müsste. Es steht zumindest zu vermuten, dass man erst dann auch die unerträgliche infernale Destruktivität verstehen wird, die den Hintergrund des Bildes von der Höllenfahrt Christi geprägt hat und den sie uns in Erinnerung ruft. Meine diesbezügliche These lautet: *Wenn man den Deutungen der Höllenfahrt Christi und seiner Besiegung von Teufel, Tod und Hölle noch einen Sinn abgewinnen will, dann ist das nur möglich, wenn man eine kritische Rekonstruktion des Geflechts des Bösen vornimmt, das in ihrem Hintergrund steht, und zwar eine Rekonstruktion, die nicht bei neuzeitlich-modernen Infragestellungen desselben stehen bleibt, sondern ohne sie in ihrem Recht zu beschränken über sie hinausdenkt.*

Es ist an dieser Stelle nicht möglich eine solche Rekonstruktion vorzunehmen. Doch es soll wenigstens angedeutet werden, in welche Richtung da zu denken wäre. Ich orientiere mich dabei an Karl Barths Lehre vom Nichtigen, die er in KD III/3 in § 50 entfaltet hat. Dabei soll diese Lehre nicht – wie es oft getan wurde – als vorgezogene Hamartologie, sondern als kritische und kreative Bearbeitung der neuzeitlich entstandenen Leerstellen in der Rede vom Bösen inter-

<sup>18</sup> H. THIELICKE, Die Kirche inmitten des deutschen Zusammenbruchs, ihre Beurteilung der Lage und ihre Ziele, in: G. Besier/J. Thierfelder/R. Tyra (Hg.), Kirche nach der Kapitulation, Bd. 1: Das Jahr 1945 – eine Dokumentation, Stuttgart u. a. 1989, Dok. 66, 203–209, 205.

<sup>19</sup> Zit. nach J. THIERFELDER, »Wir haben sehr nahe bei den Dämonen gewohnt.« Geschichtsdeutungen deutscher Kirchenmänner nach dem Ende des zweiten Weltkrieges, GuL 12 (1997), 72–81, 75 f.

<sup>20</sup> Dazu T. ZEILINGER, Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten, Forum Systematik 2, Stuttgart u. a. 1999, 33–113.



pretiert werden.<sup>21</sup> Sie ist darum aufschlussreich für die vorliegende Thematik. Barth wird hier also expliziter neuzeittheoretisch gelesen, als ihm vielleicht selber lieb gewesen wäre. Auf jeden Fall wird er nicht als neoorthodoxer Theologe gelesen.<sup>22</sup>

Der Ausdruck »das Nichtige« ist Programm. Barth signalisiert damit schon sprachlich, dass es hier um einen Phänomenkomplex geht, der kaum mehr in den Bahnen traditioneller Rede vom Bösen ausgelegt werden kann. Der opake Begriff fungiert gleichsam als Marker für die Uneinholbarkeit der abgründigen Negativerfahrungen der beiden Weltkriege. Der Begriff des Nichtigen bildet nach Barth einen Oberbegriff für verschiedene Gestalten des Bösen: Barth unterscheidet zwischen einem *moralisch* Nichtigen, das er als Sünde und Schuld fasst, und einem *physisch* Nichtigen, unter dem er die früheren Begriffe Übel, Tod, Teufel, Chaos und Hölle subsummiert.<sup>23</sup> Das physisch Nichtige begleitet und folgt dem moralisch Nichtigen nicht nur,<sup>24</sup> sondern geht ihm an gewissen Punkten auch voran<sup>25</sup> – ohne dass Barth damit die Schuldfähigkeit und Verantwortung des Menschen aufgeben würde. Barth baut in der Lehre vom Nichtigen das traditionelle theologische Reden vom Bösen radikal um, und zwar so, dass sie den neuzeitlich-modernen Infragestellungen Rechnung trägt. Das sei exemplarisch an Barths Umgang mit der traditionellen Satanologie erläutert. Im Folgenden sollen die wichtigsten Transformationen aufgezählt werden, die Barth mit der Lehre vom Nichtigen an ihr vornimmt:

1. Das Nichtige ist kein Geschöpf Gottes, auch nicht in seiner teuflischen oder dämonischen Gestalt, wie es noch der traditionelle Teufel und die gefallenen Engel waren. Es ist weder Gegengott noch Geschöpf, sondern eine dritte Wirklichkeit *sui generis*.

2. Das teuflisch Nichtige darf darum nicht mit den guten, geschaffenen Engeln zusammengedacht werden. Dämonologie und Angelologie sind strikt zu unterscheiden. Es kann keinen *locus »de angelis bonis et malis«* mehr geben.

<sup>21</sup> Vgl. M.D. WÜTHRICH, Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 2006, 20–24, v.a. 215–263.

<sup>22</sup> So ein gängiges Urteil, dem sich selbst Paul Tillich (Systematische Theologie Bd. I u. II [1958], New York 1987, 11 f.), wenngleich etwas differenzierter, anschloss.

<sup>23</sup> KD III/3, 347.353.

<sup>24</sup> KD III/3, 353.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. KD III/3, 359, das *malum afflictionis*.

3. Weil beide nicht zusammengedacht werden dürfen, gab es auch nie einen Urstand, in dem gute und potentiell sündige Engel vereint gewesen wären. Barth denkt überhaupt nicht mehr in den heilsgeschichtlichen Strukturen von Urstand und Fall – übrigens auch im Blick auf die Sünde des Menschen nicht.

4. Barth denkt das Nichtige auch in seiner teuflischen Gestalt kaum mehr in personalen Kategorien.

5. Das teuflisch Nichtige wie das Nichtige überhaupt ist in Jesus Christus schon besiegt. Es kommt allererst scharf in den Blick, wo es im Lichte des Sieges Jesu Christi gesehen wird. Es gibt keinen natürlich-theologischen Zugang zum Bösen, es gibt keine Evidenz des wirklich Bösen. Barths Zugang zum Nichtigen ist streng christologisch.

Für Barth existiert darum auch die alte Frage *unde malum?* nicht. Es gibt für ihn keinen spekulativen Rückgang hinter den Sieg Jesu Christi, wie er ihn in der Bibel bezeugt sieht. Und so muss man letztlich auch die *Herkunft* des Nichtigen nur von seiner Überwindung, von seiner Besiegung in Jesus Christus her denken: Nur weil und sofern das Nichtige gemäß der Bibel in Christus bekämpft und besiegt wird, nur als solchermaßen Ungewolltes »ist« es auch.

6. So und nur so kann man dann auch die schwer nachvollziehbare Behauptung Barths verstehen, das Nichtige habe seinen »Grund in Gottes Unwillen«. <sup>26</sup> Man darf diese unkonventionelle Aussage nur als abgeleitete, regulative Grenzaussage verstehen. Ihr Ziel ist es zu behaupten, dass das Nichtige zwar nicht von Gott geschaffen ist, aber trotzdem unter seiner Herrschaft steht, wo seine destruktiven Eruptionen die Sünde als einzelne Tat mächtig übersteigen. Ihr Ziel ist es zudem, deutlich zu machen, dass Gott sich zum Nichtigen nie anders verhält als in einem Gegensatz. <sup>27</sup> Gott ist *gegen* das Nichtige, er handelt nicht *verborgen* in, mit und unter dem Nichtigen, Gott handelt nicht *sub contrario* unter einer Satansmaske! <sup>28</sup>

<sup>26</sup> KD III/3, 416, vgl. 406.

<sup>27</sup> Vgl. KD III/3, 346.

<sup>28</sup> Diese Charakterisierung, die schon bei E. JÜNGEL, *Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, BevTh 107, München 1990, 163–182, 178, herausgearbeitet wird, müsste freilich weiter differenziert werden. Immerhin kann Barth das Nichtige auch als »Gottes Knecht« bezeichnen (KD III/3, 425) und eignet sich die Verderbnis durch das Nichtige – gemäß Leitsatz des § 50 – »[u]nter Gottes Ver-

Die stichwortartige Aufzählung zeigt deutlich, dass schon nur im Blick auf das physisch Nichtige in seiner teuflischen Gestalt kein Stein auf dem andern bleibt. Barths neuzeitkritische Transformationen der Satanologie stehen selbst auf dem anerkannten Boden der neuzeitlichen Eliminierung des Teufels.<sup>29</sup> Ähnlich radikale Transformationen könnten bei Barth auch im Blick auf das Nichtige als Tod und Hölle<sup>30</sup> rekonstruiert werden.

Ich ziehe ein erstes Fazit: Will man die Deutung der Bekenntnisaussage von der Höllenfahrt Christi unter spät- oder postmodernen Bedingungen reinterpreten, so ist das nur möglich, wenn man auch das Geflecht des Bösen, auf das sie bezogen ist, einer kritischen Rekonstruktion unterzieht, einer Rekonstruktion, die den neuzeitlich-modernen Infragestellungen desselben standhält. Barths Lehre vom Nichtigen ist dazu insofern geeignet, als sie ein subtiles Geflecht von verschiedenen interdependenten Gestalten des Nichtigen zu denken versucht und darin die traditionellen Lehren von Teufel, Tod und Hölle nicht einfach eliminiert, sondern radikal transformiert. Die Lehre vom Nichtigen ermöglicht es, eine Deutung des negativen Hintergrundes des Siegesmotives der Höllenfahrt Christi für unsere Gegenwart zurückzugewinnen und theologisch zu plausibilisieren. Wir werden diesen interpretativen Zugewinn im nun folgenden Kapitel jedoch noch präzisieren und relativieren müssen.

## 2. Die Qual der Gottverlassenheit – das Leidensmotiv

Zuerst ist ein Blick auf die reformatorische Theologie, besonders auf Martin Luther und Johannes Calvin, zu werfen. Wie haben sie den Descensus gedeutet?

Sowohl Luther wie Calvin haben existentielle Höllenfahrtsdeutungen vorgelegt. Ich möchte sie hier unter der Kategorie des *Leidensmotives* zusammenfassen. Etwas vereinfacht behaupten Luther und Calvin: Das Leiden und die Gottverlassenheit Jesu in Gethsemane und vor allem am Kreuz sind bereits die Höllenfahrt. Bei Luther ist diese Aussage Frucht einer subtilen christologischen Auslegung

---

fügung« (KD III/3, 327). Zudem fungiert das Nichtige bei Barth zuweilen als Instrument des Gerichtes Gottes – über das Nichtige!

<sup>29</sup> Zur zeitgenössischen Kontextualisierung der Transformationen vgl. WÜTHRICH, Gott (s. Anm. 21), 216–249, bes. 228–245.

<sup>30</sup> Zum Tod vgl. WÜTHRICH, Gott (s. Anm. 21), 259–261; zur Hölle s. u.

von Psalm 22. Luther interpretiert den Kreuzesruf »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!« ohne doketische Brechungen als Verzweiflungsschrei und tiefsten Punkt der Erniedrigung Christi. So von Gott verlassen zu sein, bedeutet Abstieg in die Hölle.<sup>31</sup> Jesus Christus leidet in seinem Tod die Hölle. Luther vertritt diese existentielle *Descensus*-Deutung neben der eingangs erwähnten und bildlichen Interpretation der Höllenfahrt im Sinne des Siegesmotives (s. o. unter 1.). Beide Interpretationen, die bildlich-symbolische wie auch die existentielle, stehen nebeneinander und sind für Luther auch glaubenspraktisch vereinbar.<sup>32</sup>

Während Luthers Äußerungen zur Auslegung des *Descensus* im Apostolikum durch antispekulative Zurückhaltung, aber doch auch eine gewisse glaubenspraktische Wertschätzung gekennzeichnet sind,<sup>33</sup> übt Calvin unerbittliche Kritik an der traditionellen Auslegung. Er meint: »Ich sehe also gar nicht, wie man dann in späterer Zeit hier [sc. im Blick auf die Höllenfahrt Christi] an einen unterirdischen Ort denken konnte, dem man noch den Namen ›limbus‹ gab. Obgleich diese Fabel von berühmten Leuten erdacht ist und auch heute noch von vielen ernstlich als Wahrheit verteidigt wird, so ist sie doch eben bloß eine Fabel. Es ist kindisch, die Seelen der Verstorbenen in ein Gefängnis eingesperrt zu denken.«<sup>34</sup> Doch auch Calvin bestreitet nicht, dass uns im *Descensus* des Apostolikums »ein heilsames und nicht zu verachtendes Geheimnis«<sup>35</sup> entgegentritt. Er schlägt darum eine diesem angemessenere Deutung vor: In der apostolischen Aussagenreihe »gelitten [...], gekreuziget, gestorben und begraben,

<sup>31</sup> WA 5, 606,39–607,1. Zu dieser Interpretation vgl. auch W. MAAS, Schwierigkeiten mit dem Glaubensartikel »Abgestiegen zu der Hölle«, in: H. U. von Balthasar (Hg.), »Hinabgestiegen in das Reich des Todes«. Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst, München/Zürich 1982, 9–24, 21 f.

<sup>32</sup> So auch MAAS, a. a. O., 23 f.

<sup>33</sup> Luthers Zurückhaltung gegenüber einer spekulativen theologischen Ergründung des *Descensus* dokumentiert sich nicht nur in der eingangs zitierten Torgauer Predigt von 1533 (WA 37, 62–72), sondern z. B. auch WA 46, 305–313.

<sup>34</sup> Inst. II, 16,9. Die lateinische Fassung wird im Folgenden zitiert nach Johannis Calvini, Opera selecta, Bd. I–V, hg. v. P. Barth/D. Scheuner/W. Niesel, (Bd. III–V in 2. Aufl.) München 1926–1962, abgekürzt: OS. Bei der zitierten Stelle handelt es sich um OS III, 493,27–494,4. Calvins Radikalität im Blick auf die Illokalität der Hölle ist umso bemerkenswerter, als er – anders als Luther – noch an einem lokalen Himmelsverständnis festhält.

<sup>35</sup> Inst. II, 16,8 (OS III, 492,8 f.).

niedergefahren zur Hölle«<sup>36</sup> würden sich die Aussagen bis zum Begräbnis auf das vor aller Augen liegende öffentliche Leiden des *Leibes* Jesu Christi beziehen, während das nachfolgende »niedergefahren zur Hölle« auf die unsichtbaren inneren Qualen seiner *Seele* während seiner Passion und in seinem Kreuzestod referiere.<sup>37</sup> Der Artikel über den Descensus spricht also nicht über ein Ereignis im Nachgang zum Begräbnis, sondern charakterisiert retrospektiv gleichsam die Innenseite des Leidens und Sterbens Jesu Christi. So wird der Descensus auch bei Calvin zum existentialen Ausdruck für »die entsetzlichen Ängste, die seine [sc. Jesu Christi] Seele umschlangen«.<sup>38</sup> Und wie bei Luther wird dieser innere Schmerz auch bei Calvin am Schrei der Gottverlassenheit Jesu (Ps 22,2) plastisch dargestellt.<sup>39</sup> Schließlich finden sich bei Calvin innerhalb des Leidensmotives am Rande auch Aussagen über einen Sieg Jesu Christi. Die höllischen Ängste ergreifen ihn nämlich »nicht derart [...], daß er von ihnen überwältigt wurde; nein, er hat mit der Macht der Hölle gekämpft, sie unterworfen und gebrochen«.<sup>40</sup>

Luthers und Calvins Verständnis der Höllenfahrt ist also gemeinsam, dass sie eine existentielle Deutung im Sinne des Leidensmotives vertreten, die sich auf das Diesseits des Todes Jesu bezieht, und dass sie daneben (Luther) oder damit verbunden (Calvin) auch eine Deutung im Sinne des Siegesmotives vornehmen.

In der altprotestantischen Orthodoxie zeigt sich jedoch wieder ein verstärktes Interesse an einer postmortalen Deutung des Descensus. Anders als bei den Reformatoren treten dabei verstärkt konfessionelle Differenzen auf. Sie betreffen in erster Linie<sup>41</sup> die Frage, ob die Hölle sich auf ein Ereignis vor oder nach dem Tod bezieht und auf die Frage,

<sup>36</sup> Zit. nach der deutschen Fassung des Apostolikums in den lutherischen Bekenntnisschriften, BSLK 21.

<sup>37</sup> Inst. II, 16,10 (OS III, 495,1–27). Es wäre zu fragen, ob Calvin durch diese anthropologische Dualisierung nicht den leiblichen Aspekt der Hölle untergräbt.

<sup>38</sup> J. Calvin, Genfer Katechismus, Fr. 65, zit. nach Der Genfer Katechismus von 1545, in: Calvin Studienausgabe Bd. 2: Gestalt und Ordnung der Kirche, hg. v. E. Busch u. a., Neukirchen-Vluyn 1997, 1–135, 35. Ganz ähnlich formuliert es später auch der Heidelberger Katechismus in Fr. 44.

<sup>39</sup> Inst. II, 16,11 (OS III, 496,12 f.).

<sup>40</sup> J. Calvin, Der Genfer Katechismus (s. Anm. 38), Fr. 69,37. Vgl. auch Inst. II, 16,11 (bes. die Begriffe *victoria* und *triumphus*, OS III, 497,6).

<sup>41</sup> Als weitere Frage müsste die personale, leib-seelische, gott-menschliche Verfasstheit Jesu Christi in der Hölle angesehen werden (so schon FC Art. IX, BSLK 813).

ob der Gekreuzigte oder erst der Auferstandene zur Hölle gefahren ist (was bedeutet, dass das Leidensmotiv und das Siegesmotiv einander als Alternativen gegenübergestellt werden).

Während die Konkordienformel in Anlehnung an Luther immerhin noch offen lässt, ob sich die Höllenfahrt vor oder nach Christi Tod zugetragen hat und ob sie dem Sieg oder Leiden Christi zuzurechnen ist,<sup>42</sup> setzt sich in der altlutherischen Dogmatik ab dem 17. Jh. die (nicht bildlich verstandene) Vorstellung durch, die Höllenfahrt Christi erfolge zwischen seiner Lebendigmachung im Grabe und seiner Auferstehung und sei der erste Akt seiner Erhöhung, der zugleich ein Sieg und Triumph über Teufel, Tod und Hölle bedeute (der *Descensus* wird also dem *status exaltationis* zugerechnet).<sup>43</sup> Anders die altreformierte Dogmatik: Sie verstand die Höllenfahrt Christi als Teil seines Leidens und als Tiefpunkt seiner Erniedrigung und plädierte entsprechend dafür, den *Descensus* dem Stand der Erniedrigung (*status exinanitionis*) zuzuordnen. Dabei bezeichnete die Höllenfahrt »einerseits (*proprie*) die Wirklichkeit des menschlichen Todes Christi und seines Begräbnisses und andererseits (*metaphorice*) die Qual, welche Christus, als er das Strafgericht Gottes empfand, in seiner Seele erlitt und überhaupt die allertiefste Erniedrigung« durch die Überlieferung an den Tod.<sup>44</sup> In der reformierten Tradition findet sich jedoch auch die direkte, nicht bildlich verstandene Vorstellung eines postmortalen Leidens*descensus* in die Hölle.<sup>45</sup>

Gibt es für eine zeitgemäße protestantische Theologie eine Möglichkeit, diese konfessionellen Differenzen zu überwinden, ohne damit auch gleich das Bekenntnis zum *Descensus* Christi in liberal-theologischer Manier über Bord zu werfen?

<sup>42</sup> FC Art. IX, BSLK 812 f.

<sup>43</sup> Vgl. H. SCHMID, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt, neu hg. v. H. G. Pöhlmann, Gütersloh (1979) <sup>12</sup>1998, 246.255 f., sowie W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 281.

<sup>44</sup> H. HEPPE, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt, neu hg. v. E. Bizer, Neukirchen-Moers 1935, 388.392–395.

<sup>45</sup> Vgl. der Große Westminster-Katechismus zu Fr. 50, in: E. F. K. Müller (Hg.), Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Theologische Studien-Texte 5 (1903), Waltrop 1999, 618.

Ich meine, dass Barths Lehre vom Nichtigen, wenn man sie in einem weiten Sinne versteht und rekonstruiert,<sup>46</sup> eine solche Möglichkeit bietet – auch wenn er selber diese Möglichkeit so nicht explizit gemacht hat und die Höllenfahrt in der barthschen Theologie kein systematisches Gewicht besitzt. Barth versteht die Höllenfahrt Christi als »Ausdruck«<sup>47</sup> für das sich an Jesus Christus stellvertretend vollziehende Strafgericht, für die höllischen Qualen und die erfahrene Gottverlassenheit in seinem Kreuzestod.<sup>48</sup> Das Kreuz ist Jesu Christi bittere Endstation auf seinem Weg in die Fremde. Einen weiterführenden, tiefergehenden, abgründigeren Weg gibt es nicht und braucht es nicht. Mit dieser Betonung des Leidensmotivs im Blick auf die Höllenfahrt steht Barth ganz in der oben skizzierten altreformierten Tradition. Doch seine Christologie erschöpft sich nicht im Leidensmotiv. Bekanntlich hat Barth in KD IV/1 und IV/2 die altprotestantische Ständelehre so umgebaut, dass der Stand der Erniedrigung und der Stand der Erhöhung als simultane und komplementäre Bewegungen innerhalb der Christologie auszulegen sind (die in KD IV/3 ihr ihnen gegenüber eigenständiges Integral finden).<sup>49</sup> Es gelingt Barth so, sowohl das reformierterseits betonte Leidensmotiv wie das stärker lutherisch geprägte Siegesmotiv zu verbinden:<sup>50</sup> Als erniedrigter Gott und erhöhter Mensch *erleidet* Jesus Christus das Nichtige und *besiegt* es zugleich. Trotzdem wäre es verfehlt, in Barths Interpretation der Höllenfahrt Christi eine Aufsummierung altprotestantischer Descensusmotive zu sehen. Denn anders als in der altprotestantischen Orthodoxie ist die Höllenfahrt ihm zufolge kein heilsgeschichtlich isoliertes,

<sup>46</sup> Ich gehe im Folgenden davon aus, dass die Sündenlehre in KD IV als Element der Lehre vom Nichtigen zu lesen ist, was sich auch begrifflich ohne Mühe nachzeichnen ließe.

<sup>47</sup> K. BARTH, Dogmatik im Grundriß (1947), Zürich 81998, 137.

<sup>48</sup> Vgl. a.a.O., 137.139 f.

<sup>49</sup> Barth ordnet die zwei Stände chiastisch den zwei Naturen Christi zu und lässt die Lehren von Person und Ständen sich gegenseitig auslegen: Jesus Christus ist wahrer, versöhnender Gott (»Herr«) in seiner Erniedrigung und wahrer versöhnter Mensch (»Knecht«) in seiner Erhöhung. Aus dem ursprünglichen »Stand« wird nun eine Geschichte: Der Weg des Sohnes Gottes in die Niedrigkeit, in die Fremde (KD IV/1) und sodann die Heimkehr des Menschensohnes durch seine Erhöhung (KD IV/2).

<sup>50</sup> Zum Siegesmotiv in Barths Apostolikumauslegung vgl. DERS., Dogmatik (s. Anm. 47), 140 (»Es ist vollbracht!«) sowie 141–144. Die Verbindung von Leidens- und Siegesmotiv bei Barth hebt auch hervor D. LAUBER, Barth on the Descent into Hell. God, Atonement and the Christian Life, Barth Studies, Aldershot/Burlington 2004, 1–41, bes. 9.39 f.

postmortales Erlösungsereignis. Zudem ist der in ihren Bildern zum Ausdruck kommende Sieg nicht vom Kreuz ablösbar: Jesus Christus erleidet und besiegt das Nichtige *in seinem Kreuzestod*.<sup>51</sup> Für Barth bildet das Bekenntnis zur Höllenfahrt letztlich nicht mehr als »an interpretative key that unlocks the meaning of the crucifixion«. <sup>52</sup> Insofern steht Barths Verständnis den existentialen Deutungen von Luther und Calvin doch sehr nahe.

Wir hatten im vorangehenden Kapitel als Fazit festgehalten, dass sich die apostolische Bekenntnisaussage von der Höllenfahrt Christi unter spätmodernen Bedingungen nur dann reinterpretieren lässt, wenn man das Geflecht des Bösen, auf das sie bezogen ist, einer kritischen, modernen Rekonstruktion unterzieht. Und wir haben gleichzeitig festgestellt, dass Barths Lehre vom Nichtigen für diese Rekonstruktion geeignet ist. In diesem Kapitel hat sich nun herausgestellt, dass sich im Rahmen einer Rekonstruktion der Lehre vom Nichtigen nicht nur das Sieges-, sondern auch das Leidensmotiv der Höllenfahrt zur Sprache bringen lässt und beide Motive verbunden werden können. Barths Verständnis der Höllenfahrt lässt sich so auslegen, dass damit nicht alte innerprotestantische Gräben aufgerissen werden müssen, sondern vielmehr – im Sinne einer innerprotestantischen Ökumene – an die sich nahestehenden Positionen von Luther und Calvin angeknüpft werden kann. Zudem steht eine kreuzestheologische Explikation des Descensus dem Zentrum neutestamentlicher Theologien wesentlich näher als eine Deutung, die diesen Bezug nicht direkt vornimmt.

Dieser interpretative Zugewinn für eine spätmoderne Auslegung des Descensus muss aber sogleich präzisiert (1) und relativiert (2) werden:

---

<sup>51</sup> Vgl. BARTH, Dogmatik (s. Anm. 47), 141. An gewissen Stellen kann Barth auch sagen: Jesus Christus erleidet und besiegt das Nichtige in seiner Inkarnation, seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung (vgl. z. B. KD III/3, 346, wo Barth meint, dass man das wirklich Nichtige in Jesu Christi Geburt, Tod und Auferstehung erkennt). Auch Hans Urs von Balthasar hat sich vehement gegen eine triumphalistische Descensusinterpretation ausgesprochen und immer wieder hervorgehoben, dass es nicht um einen triumphalen Siegeszug Christi durch den Hades geht, sondern um Jesu Christi kraftloses, schwaches Mit-einsam-Sein mit den Toten. Vgl. dazu W. MAAS, Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi, Sammlung Horizonte 14, Einsiedeln 1979, 244–256, bes. 252. Darin, dass der Descensus nicht vom Kreuz abgelöst gedacht werden kann, liegt jedoch eine bleibende Differenz zwischen Barth und Balthasars Karsamstagstheologie (so auch LAUBER, Barth [s. Anm. 50], 40).

<sup>52</sup> LAUBER, Barth (s. Anm. 50), 40.



1. Zu präzisieren ist zunächst Barths Höllenverständnis. Aufgrund seines streng christologischen Zugangs behauptet Barth, dass nur Jesus Christus die *wirklich* teuflische Macht, den *wirklichen* Sündentod und so auch die *wirkliche* Hölle erleidet und besiegt.<sup>53</sup> Es gibt nach Barth keine weltanschaulich zugängliche, vorfindliche Hölle *vor, neben* oder *nach* Jesu Christi Kreuzestod.<sup>54</sup> Nur *in* diesem Kreuzestod gibt es sie wirklich und in ihm wird sie zugleich vernichtet – und zwar objektiv vernichtet wie alle andere Gestalten des Nichtigen. Jesus ist Sieger!<sup>55</sup> Nach seinem Sieg ist das Nichtige nur noch ein »fliehender Schatten«.<sup>56</sup>

Barth verzichtet also nicht nur auf die Annahme einer jenseitigen Höllenfahrt Jesu Christi, er lehnt auch – anders als die Reformatoren<sup>57</sup> – die Vorstellung einer jenseitigen Hölle ab. Und für uns Menschen bedeutet das zugleich: »Wir *müssen* nicht mehr zur Hölle fahren. Und wir sollen auch nicht mehr zur Hölle fahren *wollen*.«<sup>58</sup> Das ist eine Feststellung, die unter den spezifischen *erwählungstheologischen* und *zeittheoretischen* Bedingungen von Barths Christologie<sup>59</sup> nicht nur allen Menschen *post*, sondern bereits *ante Christum* gilt! Unter diesen Bedingungen bedarf es keiner nachträglichen postmortalen Universalisierung der Erlösung, denn diese geschieht bereits im Kreuzestod. Damit entfällt ein entscheidender Motivationsgrund für die Vertretung des herkömmlichen Descensus.

Barth steht mit seiner Ablehnung einer infernaln Jenseitstopologie in der modernen Theologie durchaus nicht allein. Versteht man die Hölle mit Barth als radikales Ausgeschlossensein von Gott<sup>60</sup> oder mit Joseph Ratzinger als *die* Einsamkeit des Menschen schlechthin,

<sup>53</sup> Vgl. KD III/3, 347.

<sup>54</sup> So muss man m. E. auch Barths Exegesen zum Tod im Neuen Testament lesen, vgl. KD III/2, 733f., vgl. auch KD II/2, 551.

<sup>55</sup> KD III/3, 421, vgl. KD IV/3, 188.

<sup>56</sup> KD III/3, 419.

<sup>57</sup> Nach Luther bedeutet der Sieg Jesu Christi über Teufel, Tod und Hölle nicht eine schlechthinnige Annihilierung der Hölle, sondern ihre Vernichtung und Zerstörung *pro me* im Glauben, so dass uns die Hölle nicht mehr schaden und überwältigen kann – freilich: »die Helle an sich selbs die Helle bleibt« (WA 37, 66,15, vgl. WA 37, 66,10–20).

<sup>58</sup> K. BARTH, Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis (1935), Zollikon-Zürich 1948, 84.

<sup>59</sup> Zur Erwählungslehre vgl. KD II/2, zu Barths spezifischer Zeittheologie vgl. v. a. KD III/2, § 47.

<sup>60</sup> Vgl. BARTH, Dogmatik (s. Anm. 47), 139.

in die die Liebe nicht mehr vordringen kann,<sup>61</sup> so lässt sich die Hölle unter der Annahme einer relationalen Raumtheorie höchstens als diesseitige existential-räumliche *incurvatio*, als abgründige Implosion des psychisch-physischen Lebens- und Beziehungsraumes verstehen<sup>62</sup> und wird eine kosmologische Bestimmung nicht nur unvorstellbar, sondern auch undenkbar.<sup>63</sup>

2. Nach der bisherigen affirmativen Rekonstruktion von Barths Lehre vom Nichtigen müssen abschließend auch ihre Grenzen zur Sprache kommen: Die Lehre vom Nichtigen transportiert – nicht zuletzt durch die erwähnte christologische Zuspitzung – ein paar Probleme, die es nicht geraten sein lassen, sie als solche ohne Modifikation und kritische Überarbeitung zu adaptieren.<sup>64</sup> Im Blick auf das Verständnis der Hölle stellt sich dabei zum Beispiel die Frage, ob durch die Behauptung, dass Jesus Christus allein die wirkliche Hölle durchlebt hat, den übrigen Menschen nicht das Recht abgesprochen wird, das, was sie in ihrem Leben als »Hölle« deuten und erfahren, von sich aus als ultimativ und unüberbietbar zu empfinden, selbst wenn diese Empfindung vorläufig sein mag und sich retrospektiv vielleicht in einem neuen Licht darstellen wird.

Wir haben hier den Versuch unternommen, im Anschluss an reformatorische Deutungen des Descensus und im Rahmen einer Rekonstruktion von Barths Lehre vom Nichtigen das apostolische Bekenntnis zur Höllenfahrt Jesu Christi systematisch-theologisch zu interpretieren. War das nicht ein allzu angestrenzter Versuch, Plausibilitäten zu generieren, wo längst keine mehr vorhanden sind? Selbst wenn es uns gelungen sein mag, jenen Descensus unter spätmodernen Bedingungen systematisch-theologisch denkbar zu machen, bleibt die Frage: Worin besteht der theologische und der glaubenspraktische

<sup>61</sup> J. RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 247f. Auch Ratzinger verzichtet auf eine kosmologische Bestimmung der Hölle.

<sup>62</sup> Vgl. dazu M.D. WÜTHRICH, Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, FSÖTh 143, bes. 87.

<sup>63</sup> Auch Wilhelm Maas legt die räumlichen Konnotationen der Hölle daseinshermeneutisch und nicht im Sinne einer kosmischen Jenseitstopologie aus, vgl. DERS., Gott (s. Anm. 51), 200f.; bei Hans Urs von Balthasar »durchwandert« der Christus die Hölle »spurenlos, weil es in der Hölle und im Totsein weder Richtung noch Zeit gibt« (H. U. VON BALTHASAR, Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln 1968, 11).

<sup>64</sup> Vgl. dazu meine Kritikpunkte in: WÜTHRICH, Gott (s. Anm. 21), bes. 335f.337–375.

*Mehrwert* der Aussage von der Höllenfahrt Christi, sei es nun unter dem Gesichtspunkt des Leidensmotives oder des Siegesmotives?

Was die Interpretation des *Leidensmotivs* angeht, besteht – gemäß der obigen Interpretation – der Mehrwert der Höllenfahrtsaussage darin, dass sie wider allen Dokerismus die ungeschönte Wirklichkeit des Kreuzes Christi und die Schwere seines stellvertretenden Erleidens des Nichtigen versinnbildlicht. Wobei mit dem Begriff des Nichtigen angezeigt wird, dass es sich dabei nicht allein um die Schwere der menschlichen Sünde handelt, sondern um eine Leib und Seele vernichtende, lebensfeindliche Macht und Destruktivität von teuflisch-höllischer Abgründigkeit. Schon Calvin unterstreicht, dass in Jesu Christi Kreuz auch ein »Trost« steckt: Das ist *für uns* geschehen, wir müssen und sollen das – selbst in unserer Kreuzesnachfolge – nicht noch einmal durchleiden.<sup>65</sup> Und Luther sieht in der Zueignung der Anfechtung, die Christus stellvertretend am Kreuz als »Hölle« erlitt, die Möglichkeit der Überwindung der eigenen Anfechtung.<sup>66</sup>

Was die Interpretation des *Siegesmotivs* angeht, besteht der Mehrwert der Höllenfahrtsaussage darin, dass sie die Endgültigkeit des Sieges über das Nichtige zum Ausdruck bringt. Auch darin liegt ein Trost: Die abgründige Macht des Nichtigen ist durch Christi Sieg gebrochen, es hat keine wirkliche oder zumindest keine *letzte* Gewalt mehr über uns, wir sind davon befreit. Der christliche Glaube ist von daher eine zutiefst freudige Angelegenheit.

Ich möchte zum Schluss noch auf ein weiteres traditionelles Motiv des Descensus zu sprechen kommen, das systematisch-theologisch bedenkenswert ist.

<sup>65</sup> Vgl. Inst. II, 16,10 f. (OS III, 495,1–497,7; vgl. bes. *consolatio* a. a. O., 495,3).

<sup>66</sup> So treffend W. SPARN, Höllenfahrt Jesu Christi II. Dogmengeschichtlich und dogmatisch, RGG<sup>4</sup> 3 (2000), 1856–1857, 1857.

### 3. Proklamation des Heils im Reich des Todes<sup>67</sup> – das Predigtmotiv

Die opaken Aussagen in 1 Petr 3,19f. und 4,6 wurden nachneutestamentlich zur Vorstellung einer Predigt Jesu im Totenreich ausgebaut.<sup>68</sup> Bei den Adressaten der Predigt ging die Tendenz in der Alten Kirche und in der katholischen Tradition dahin, die alttestamentlichen *Gerechten* als Hörer vorzustellen – seien sie nun das ganze israelische Bundesvolk oder nur eine alttestamentliche Elite bestehend aus Patriarchen und Propheten.<sup>69</sup> Gemäß der altlutherischen Lehrbildung hingegen bildet sich der Adressatenkreis des Descensus nicht aus Individuen der vorchristlichen Vergangenheit, sondern im Blick auf die christlich *Glaubenden* in der Zeit *nach* dem Auftreten Jesu. Der Akzent liegt hier jedoch nicht auf der Errettung aus der Hölle, sondern auf der *Bewahrung* vor ihr durch Christi Descensus. Christus ist zur Hölle gefahren, damit er sie *pro me* zureißt, auch wenn es die Hölle für die Unglaubenden noch geben mag.<sup>70</sup>

Sehr grob kann man sagen, dass die Westkirche eher zu einem descensustheoretischen Heilspartikularismus tendierte, während die Ostkirche – wie schon die typologisch gestalteten Ikonographien zeigen – eher einen Heilsuniversalismus vertrat. Die heilsuniversalistische Deutung dürfte sich mittlerweile durchgesetzt haben. Zu ihren Vertretern gehört zum Beispiel Wolfhart Pannenberg. Als *Bildrede* bringe die Predigt Jesu im Totenreich die Bedeutung der universalen Wirksamkeit des stellvertretenden Fluchtodes Jesu auch für diejenigen zum Ausdruck, »die der Christusbotschaft gar nicht oder nur oberflächlich begegnet sind«. Der Descensus besage, »dass die Menschen

---

<sup>67</sup> Während wir uns im Blick auf das Sieges- und Leidensmotiv an die in den lutherischen Bekenntnisschriften dargebotene Übersetzung »niedergefahren zur Hölle« gehalten haben (BSLK 21), orientieren wir uns sprachlich im Blick auf das Predigtmotiv an der ökumenischen Übersetzung »hinabgestiegen in das Reich des Todes«. Trotz weitgehender Konvergenz bedient letztere einen etwas anderen Bildbereich und scheint mir gerade für das Predigtmotiv angemessener. Zu den Entstehungshintergründen der ökumenischen Fassung vgl. auch MAAS, Schwierigkeiten (s. Anm. 31), 13–17.

<sup>68</sup> Zuweilen war später auch die Rede von der Taufe oder von der eucharistischen Präsenz Christi. Zur infernaln Sakramentsspendung vgl. HERZOG, »Descensus« (s. Anm. 15), 286–289.

<sup>69</sup> A. a. O., 253 f. 275 f.

<sup>70</sup> Vgl. die in BSLK, 1052, zitierten Aussagen aus Luthers Torgauer Predigt sowie HERZOG, a. a. O., 276.

außerhalb der sichtbaren Kirche vom Heil nicht automatisch ausgeschlossen sind«. <sup>71</sup>

Zwei Zwischenbemerkungen zu Pannenberg's Deutung: 1. Zunächst ist ihm darin zuzustimmen, dass eine direkte, *nichtbildliche* Verwendung auch im Blick auf das Predigtmotiv nicht in Frage kommt. Denn sie käme einer »prolongativen Verdiesseitigung des ›Jenseitigen‹« gleich, zumal sie mit der schiefen Annahme von postmortalen Freiheits- und Entscheidungsprämissen im Blick auf die Bekehrungsmöglichkeit durch die Predigt operiert und mit einer »schlechten Temporalisierung« verbunden ist. <sup>72</sup> 2. Es bleibt freilich zu fragen, ob selbst das *Bild* von der Predigt Jesu im Totenreich geeignet ist, jenen Heilsuniversalismus auszudrücken und seine Inhalte zu evozieren. Denn das Bild legt an sich nicht einen Heilsuniversalismus nahe, sondern nur die an die postmortale Bekehrung gebundene *Möglichkeit* eines Heilsuniversalismus. Zudem bleibt das Bild im Blick auf die Adressaten reduktiv: Selbst wenn die Predigt tatsächlich allen *ante Christum* Verstorbenen gelten sollte, bleibt die Frage, ob es – angesichts der riesigen Menge von Menschen, die auch *post Christum* nicht in Beziehung zu ihm gebracht wurden und werden – nicht nur einer »Solidarität nach rückwärts«, <sup>73</sup> sondern auch einer Solidarität nach vorwärts <sup>74</sup> bedürfte. Eine Solidarität nach vorwärts, die auch die *post Christum* Verstorbenen Nichtglaubenden und Klinggläubigen (und wer gehörte da eigentlich nicht dazu?) einschließt. Die Frage wäre also, ob das Predigtbild nicht auch in dieser Hinsicht einen reduktiven Heilsuniversalismus suggeriert. Ein vertieftes Nachdenken über die ins Bild des Predigtmotives gefasste universale Reichweite der Erlösung in Jesus Christus müsste diese Reichweite auf jeden Fall israeltheologisch, religionstheologisch und im Blick auf den Atheismus gründlicher bedenken.

Es wurde oben gefragt, worin der theologische und der glaubenspraktische Mehrwert des Descensus Christi besteht. In Anschluss

<sup>71</sup> PANNENBERG, Grundzüge (s. Anm. 43), 280; vgl. auch DERS., Das Glaubensbekenntnis – ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Gütersloh <sup>3</sup>1979, 102 f.

<sup>72</sup> So J. C. JANOWSKI, Allerlösung. Annäherung an eine entdualisierte Eschatologie, NBST 23/2, Neukirchen-Vluyn 2000, 560.

<sup>73</sup> So – im Anschluss an W. Benjamin – J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zur praktischen Fundamentaltheologie, Mainz <sup>3</sup>1980, 63.

<sup>74</sup> Zu dieser prospektiven Wendung des Predigt-descensus vgl. JANOWSKI, Allerlösung (s. Anm. 72), 559 f.

an Pannenberg und andere heilsuniversalistische Auslegungen kann man sagen: Unter dem Gesichtspunkt des Predigtmotives besteht der Mehrwert in der Bestärkung der Gewissheit der universalen Reichweite des Heilswirkens Jesu Christi.

Ich fasse zusammen: Wenn man dem Bekenntnis von der Höllenfahrt Christi noch einen heute angemessenen Sinn zusprechen will, so sind vor allem drei traditionelle Motive hervorzuheben: das Leidensmotiv, das Siegesmotiv und das Predigtmotiv: *Der Descensus ist dann auf den Kreuzestod Jesu Christi zu beziehen und zu deuten als Bild für die Schwere und Wirklichkeit von Jesu Christi Erleiden des Nichtigen (Leidensmotiv), für die Endgültigkeit des proleptischen Sieges über das Nichtige (Siegesmotiv) sowie für seine universale soteriologische Reichweite (Predigtmotiv)*. Kurz: Der Descensus versinnbildlicht die »Manifestation der Vollkommenheit und Universalität des Heilswerks Christi«. <sup>75</sup> Von Harnack und Bultmann sind damit m. E. widerlegt: Der Descensus ist keine »vertrocknete Reliquie« und man kann schwerlich behaupten, dass er für Kirche und Theologie (noch auch für die Kulturwissenschaften<sup>76</sup>) »erledigt« ist.

---

<sup>75</sup> So schon im Blick auf die Alte Kirche MAAS, Schwierigkeiten (s. Anm. 31), 17.

<sup>76</sup> Vgl. M. Herzog (Hg.), Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos, Irseer Dialoge 12, Stuttgart 2006, sowie die nicht nur theologisch, sondern auch religionsphilosophisch und literaturgeschichtlich materialreiche Sammlung an Descensusmotiven in: DERS., »Descensus« (s. Anm. 15).